The Polish Journal of the Arts and Culture
Nr 8 (5/2013) / ARTYKUŁ

IZABELA TRZCIŃSKA
(Uniwersytet Jagielloński)

Obraz, mapa i hybryda. Kulturowe aspekty przedstawiania świata

STRESZCZENIE

W artykule zostały omówione różne modele przedstawiania świata w kulturze zachodniej. Pierwszym modelem jest wywodzący się ze starożytności obraz świata, który ma odzwierciedlać hierarchiczną konstrukcję stworzonego bytu. Model ten wykazał się niesłychaną trwałością i do dzisiaj możemy spotkać jego liczne warianty. Natomiast w inspirowanej myślą Kanta koncepcji mapy i terytorium wprowadzonej przez Korzybskiego, a zreinterpretowanej przez Batesona, została podkreślona specyfika ludzkiego doświadczenia i noumenalny charakter świata. Założenie przenikających się struktur map i obrazów opisane w kolejnym modelu, na przykład przez Damasio, podkreśla kwestię przynależności człowieka do świata. Obecnie rzeczywistość hybrydalna zdaje się znosić wcześniejsze sposoby przedstawiania świata – zarówno tradycyjne, jak i nowoczesne. Ona sama staje się otwartym modelem, w którym zanikają granice między wirtualnością i realnością.

SŁOWA KLUCZOWE

historia idei, przedstawienie, obraz, mapa, terytorium, hybryda, chmura

E-mail autorki: izabela.trzcinska@uj.edu.pl

Człowiek jest zanurzony w rzeczywistości kształtującej jego doświadczenie, a zarazem wyznaczającej egzystencjalną i poznawczą granicę istnienia. Jednocześnie ostateczna natura relacji ze światem pozostaje nieodgadniona, w konsekwencji czego koncepcje świata i podmiotu bardzo często wyrażają się we wspólnych przedstawieniach. W kulturze mogą one funkcjonować na różnych poziomach – od filozoficznych i naukowych po ludowe, a także wyrażone w konwencji kultury popularnej. Przedstawienia, o których tu mowa, są bliskie koncepcji paradygmatów, jakkolwiek te ostatnie otwierają nieco inny kontekst,

gdyż odnoszą się do obiektywnej wiedzy o tym, co to jest rzeczywistość i jak można ją poznawać. Natomiast w przedstawieniu świata wiodący pozostaje zawsze aspekt antropologiczny, bardziej subiektywny i ciążący ku irracjonalności, który odzwierciedla charakter ludzkich doświadczeń – pełnych niejasnych emocji i niespełnionych marzeń. Dlatego paradygmat zmierza do naukowej precyzji i uściślenia, tymczasem przedstawienie, nieraz także formułowane w ramach dyskursu naukowego, otwiera się na metaforę i niedopowiedzenie. W artykule omówię wybrane przedstawienia, które pojawiły się w kulturze zachodniej. Chciałabym też zwrócić uwagę na przemiany dokonujące się w tym względzie obecnie. Zasadniczymi zagadnieniami, jakimi przyjdzie się w związku z tym zająć, są problemy sposobów wyobrażania świata, poczynając od starożytnego pojęcia obrazu po współczesne rozumienie modelowania rzeczywistości. Ten rozwój przedstawię głównie w odniesieniu do kwestii antropologicznych, w których zostanie uwzględnione, pochodzące od Alfreda Korzybskiego, rozróżnienie na mapę i terytorium, zinterpretowane potem przez Gregory'ego Batesona i wykorzystane w koncepcji symulakrów Jeana Baudrillarda. Przedstawione zostaną także poglądy Antonia Damasio dotyczące neurofizjologicznych mechanizmów powstawania map i obrazów. W kontekście rozwoju tej problematyki, a przede wszystkim zagadnienia jej aktualności w konfrontacji z cyberprzestrzenią, poruszone zostaną też kwestie, jakie wiążą się ze współczesnym przekraczaniem pojęć wirtualności i rzeczywistości.

OBRAZ ŚWIATA

Obraz świata stanowił jeden z najistotniejszych sposobów konstruowania koncepcji rzeczywistości w myśli Zachodu od późnej starożytności po czasy renesansu. Funkcjonowanie tej koncepcji, mocno zakorzenionej w tradycji kulturowo-społecznej, było szczególnie istotne w czasach, kiedy obiektywna wiedza na temat kosmosu była jeszcze stosunkowo niewielka[1]. Żeby więc oswoić

[1] O znaczeniu tych irracjonalnych i mitycznych, a nawet magicznych wątków w koncepcji średniowiecznego świata pisze na przykład V. I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton 1994. Problem recepcji i znaczeń mitologii antycznej w kulturze renesansu z licznymi odwołaniami do kultury średniowiecznej został wyczerpująco omówiony w klasycznej już pracy J. Sezneca (*The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton 1981). Zdumiewającą trwałość mitycznego kompleksu wyobrażeń wykorzystanych w obrazie świata pokazał również C. S. Lewis (*Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008).

otaczającą i nieznaną przestrzeń, a także skategoryzować czas, uciekano się do wyjaśnień, które ukazywały życie jako organiczną jedność, pełną wewnętrznego piękna i realizującą założenia boskiego projektu. Strukturę obrazu charakteryzowała niezwykła złożoność, a zarazem kompleksowość, jako że miał on odzwierciedlać hierarchiczną konstrukcję stworzonego bytu. Funkcję założycielską pełniły w nim przekazy biblijne, zwłaszcza odnoszące się do genezy i struktury świata. Niemniej ważnym komponentem okazały się wyobrażenia mityczne, zarówno odziedziczone po kulturze antycznej, jak i właściwe dla barbarzyńskich ludów, które zbudowały cywilizację europejską. Dzięki ich adaptacji alternatywne względem tradycji chrześcijańskiej opowieści znalazły w niej swoje miejsce i uwiarygodnienie. Jednocześnie pojęcie tak rozumianego obrazu stało się ważnym wątkiem w przekazie ówczesnej filozofii, a także w studiach naukowych, dzięki czemu koncepcja obrazu zyskała racjonalne wyjaśnienie[2].

Filozoficzno-naukową modyfikacją tej koncepcji była jej wykładnia platońska, zgodnie z którą pierwotna i inteligibilna idea świata została określona jako jego wzorzec (*paradeigma*), dający się wyrazić przy pomocy matematyki. Z takiego wyjściowego archetypu korzysta Demiurg, kreując świat jako jego najdoskonalszy obraz[3]. Tak jak i inne platońskie odbicia – obraz ten pozostaje w procesie ciągłej i dynamicznej przemiany, ponieważ nie można go uchwycić w jednorazowym, statycznym ujęciu. Może on się natomiast wyrażać w sekwencyjnym ciągu odzwierciedleń, szukających najlepszego przybliżenia do punktu początkowego. W licznych chrześcijańskich interpretacjach tego wariantu podkreśla się rolę matematyki, za pomocą której w skończonym świecie manifestuje się transcendencja.

Jak sama nazwa wskazuje, obraz świata wyraża się przede wszystkim w sposób ikoniczny – tworzą go łatwe do wizualizowania symbole i legendy, pełne barwnych opisów postaci i poszczególnych, składających się na kosmiczną całość elementów. Ze względu na tę różnorodność wątków niezwykle ważne stało się zbudowanie spójnego systemu odniesień, bez których wyjaśnienie harmonijnie składających się nań elementów nie byłoby możliwe. Dzięki temu ikoniczno-retoryczny konglomerat znaczeń zawarty w koncepcji obrazu nabrał mocy encyklopedycznego wykładu i pozwolił zobaczyć sensy odnajdywane w świecie w perspektywie ostatecznej. Ten

[2] Więcej na temat rozwoju koncepcji obrazu i modelu świata od antyku po czasy nowożytne piszę w artykule *W poszukiwaniu paradygmatów: obraz świata i boski wzorzec*, [w:] *Kosmologia. Obraz świata w nowożytności*, red. A. Olszewska, Kraków 2009, s. 11–27.

[3] Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35.

zabieg nie byłby możliwy, gdyby nie założenie istnienia pewnej niezmiennej zasady konstrukcji świata, a więc i jego obrazu. Zawiera się ona w stwierdzeniu wszechobecności życia na każdym poziomie i w każdym wymiarze, także infernalnym, pośmiertnym oraz boskim. Bóg bowiem w filozoficznych wykładniach może być uznawany za przekraczający wszelki byt, niemniej pozostaje On zawsze źródłem życia w stworzeniu i co więcej, sam w tym życiu uczestniczy, mając jego pełnię. Świat przedstawiony jako żywy organizm partycypuje w pierwotnej stwórczej mocy, upostaciowanej w Logosie. W tej sytuacji możliwa staje się swoista hermeneutyka świata, a wszelkie powiązania i hierarchie znajdują objawione wyjaśnienie, dzięki czemu człowiek może doświadczać sensu istnienia, uczestniczyć w nim, odkrywać go, a nawet współtworzyć. Przesłanie obrazu wiąże się więc z akceptacją życia jako tego, co najbardziej tajemnicze i przerażające, a jednocześnie upragnione.

Pozycja człowieka w takim przedstawieniu świata ma wyjątkowy charakter. Przede wszystkim stoi on w jej centrum jako stworzenie, w którym Bóg w sposób bezpośredni zaznaczył swój obraz i podobieństwo. To biblijne przesłanie otwarło nieskończone możliwości interpretacji, często wzajemnie sprzecznych, jednakże ich wspólnym elementem pozostało przekonanie, że człowiek jest wyjątkowym łącznikiem między materią świata i wymiarem transcendencji, a w związku z tym kumulują się w nim znaczenia wszystkich symboli umieszczonych w kosmicznej skali uniwersum. W tym przypadku kultura pełni przede wszystkim funkcję nośnika pamięci, w którym gromadzą się kolejne znaczenia, przesłania i ilustracje wiodące ku prawdzie Absolutu. Ta nieskończona droga realizuje się tylko w kontekście religijnym, bez którego traci swoją funkcjonalność i sens[4].

Dewaluację obrazowego sposobu ujmowania świata wielokrotnie opisywano[5]. W tym miejscu chciałabym się odnieść jedynie do klasycznych opracowań Thomasa Kuhna, który pokazał, że przyczyną odejścia od tradycyjnych ujęć stała się zmiana paradygmatu, czyli naukowej metody ujmowania rzeczywistości[6]. Nie miejsce tu, by szczegółowo opisywać całą złożoność

---

[4] O sytuacji nieskończonej sekwencji odsyłaczy i wynikającego stąd poznawczego kryzysu znaków wielokrotnie mówili postmoderniści. Swoista krytykę takiego ujmowania rzeczywistości przeprowadził M. Foucault (*Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006).

[5] Jednym z najważniejszych głosów w dyskusji wokół odrzucenia tradycyjnego obrazu świata pozostaje opracowanie A. Koyrégo (*Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998).

[6] T. S. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2006; idem, *Struktura rewolucji naukowych*,

procesu, którą przestawił wspomniany autor. Dość wspomnieć, że koncepcja żywego i możliwego do spójnego zobrazowania kosmosu została porzucona na rzecz matematycznego lub/i empirycznego modelowania świata, w którym do dzisiaj istotą pozostaje próba ilościowego i jakościowego uchwycenia przejawów życia bez wartościowania jego znaczeń.

Wydaje się więc, że zasadniczą przemianą spowodowaną odrzuceniem obrazowania było rozbicie jego materii na atomy pozbawione pierwiastka życia i sensu, ponieważ wykorzenione zostały z sakralnego kontekstu, nad czym ubolewał między innymi John Donne[7]. Ważnym czynnikiem tej transformacji okazała się reformacja. Wprawdzie Marcin Luter gwałtownie protestował przeciw uznaniu koncepcji kopernikańskiego wszechświata, jednakże tradycyjny, pełen mitologicznych odwołań i magicznych ilustracji obraz nie mógł się ostać w starciu ze zracjonalizowaną egzegezą. Max Weber przedstawiał proces odchodzenia od tradycyjnych ujęć w kategoriach nieuchronnego odczarowywania świata. Niemniej koncepcja świata wyrażona w konwencji spójnego odwzorowania całości przetrwała w filozoficzno-naukowej idei łańcucha bytu[8] znacznie dłużej, niż funkcjonowały jego wcześniejsze, mityczno-ikoniczne odwzorowania.

Także we współczesnej nauce nieraz powracał temat konieczności sformułowania nowej koncepcji obrazu świata. Pisał o tym między innymi Benjamin Lee Whorf:

> Docieranie do świata przez matematykę – to najnowsze przedsięwzięcie nauki – jest niczym innym, jak docieraniem do świata przez szczególną odmianę języka. Pogląd taki implikuje, że wzorce są czymś podstawowym w sensie kosmicznym. Tworzą one – zgodnie z tym, co powiada psychologia postaci – pewne całości, z których nieprzerwanie formują się większe struktury. Obraz wszechświata ma więc charakter seryjny, hierarchiczny; składają się nań kolejne płaszczyzny, kolejne poziomy[9].

Zauważmy, że wspomniany przez Whorfa postulat odwołania do uniwersalnego języka matematyki w formułowaniu obrazu świata nie był nowy. Pojawił się on jednak w wyjątkowym kontekście, co wiązało się z językoznawczą pasją tego autora. Doszedł on bowiem do wniosku, że kulturowe wyobrażenia rzeczywistości zależą od tego, w jakim języku zostają wypowiedziane, i dotyczy to także określenia tak wydawałoby się oczywistych i jednoznacznych

---

tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2009.

[7] Idem, *Przewrót kopernikański*…, op. cit., s. 225.

[8] Por. Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.

[9] B. L. Whorf, *Język, myśl, rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982, s. 334.

doświadczeń, jak codzienne poczucie czasu i przestrzeni. W tym przypadku jedynie zastosowanie matematyki może pomóc w dotarciu do źródeł, czyli do archetypów. Te „uniwersalne wzorce" mają też, zdaniem Whorfa, wymiar kosmiczny i dlatego pozwalają odtworzyć w umyśle uniwersalny schemat sekwencyjny i hierarchiczny. Co ciekawe, według Whorfa obraz zdaje się zachowywać swój „ikoniczny" charakter, gdyż jego podstawową zasadą porządkującą jest, zgodne z koncepcją Gestalt, dążenie do uchwycenia pełnej figury.

O szczególnej reaktywacji idei obrazowania świata można mówić w odniesieniu do New Age'u za sprawą powszechnego w nim przekonania, że życie jest manifestacją uniwersalnej energii, w której wszystkie wydarzenia są powiązane i pełne znaczeń. W tym przekonaniu mieszają się nawiązania do dawnych religii z dość swobodną wykładnią fizyki kwantowej i ekologicznego uniwersalizmu. Trzeba przy tym zaznaczyć, że na ten nowy obraz świata złożyły się elementy często kulturowo sobie obce, które nigdy nie znalazły wspólnej wykładni religijnej, a jedynie ideologiczną, toteż mogły pełnić jedynie rolę umownego uzasadnienia. Tym bardziej więc musi budzić zdumienie ciągle obecna wiara we wpływy kosmosu na człowieka wyznaczone astrologicznymi procedurami. W ten sposób miniony i wydawałoby się dawno już zarzucony obraz nadal dominuje w popularnej wykładni świata, mimo że pozostaje w oczywistej sprzeczności z powszechnie znanymi i naukowo uzasadnionymi poglądami.

Praktyka obrazowania przetrwała także w strukturze wielu dzieł z kręgu literatury *fantasy*, a zwłaszcza w tych, które odwołują się do mitycznych struktur i sposobów przekazu. Z pewnością swoistym triumfem takiego modelu stał się *Władca pierścieni* J. R. R. Tolkiena, dzięki zawartemu w tej książce czytelnemu, chociaż ukrytemu nawiązaniu do symboliki chrześcijańskiej uznawanej przez autora. Jednocześnie we współczesnej literaturze tego typu obraz zdaje się graniczyć z procedurą mapowania albo też całkowicie w nią przechodzić, czego świadectwem mogą być choćby cieszące się obecnie wielką popularnością książki G. R. R. Martina.

MAPA I TERYTORIUM

Ustanowienie nowej koncepcji rzeczywistości w kulturze Zachodu nierozłącznie wiąże się z filozofią Immanuela Kanta, zgodnie z którą poznający podmiot nie jest lustrem dla otaczającego go świata, nie tworzy więc jego obrazu. Wynika to z założenia autonomii umysłu, który tworzy formę świata, określając jego cechy i nadając mu porządek. W tym kontekście pytanie o to,

czym jest świat, nie znajduje łatwej odpowiedzi. Przynależy on bowiem, podobnie jak Bóg, do rzeczywistości noumenalnej, a więc nieuchwytnej dla percepcji. Myśl Kanta wywarła wielki wpływ na koncepcje nowoczesnej nauki, a zwłaszcza humanistyki, w której nastąpiła znamienna wymiana znaczeń – przedmiotem dociekań i badań stało się od tej pory nie tyle to, w jaki sposób świat odzwierciedla się w umyśle, ile to, w jaki sposób umysł doświadcza rzeczywistości i ją opisuje. To przekonanie znalazło swój wyraz także w koncepcji mapy i terytorium.

Inicjatorem takiego przedstawiania świata był Alfred Korzybski. Zwrócił on uwagę na to, że doświadczenie czasu, a przede wszystkim specyficznie ludzka umiejętność jego „wiązania" (*time binding*) i skorelowana z tym refleksja stały się kluczowymi czynnikami w rozwoju cywilizacyjnym[10]. Uczony głosił wręcz, że przed pojawieniem się ludzi czas nie istniał. Ta zdecydowanie kantowska teza doprowadziła go do stwierdzenia swoistego paradoksu – z jednej strony człowiek ustanawia bowiem czas, aby opisać, uporządkować i zrozumieć przemijalność zjawisk, a przede wszystkim własną egzystencję, natomiast z drugiej, aby uchwycić fenomen przemijania, musi go na chwilę jakby „zatrzymać", a więc „związać" w utrwalonej tradycji kulturowej. Przekłada się to na ukonstytuowanie specyficznego modelu pamięci – indywidualnej i społecznej, która może być następnie przekazywana kolejnym pokoleniom, tworząc w złożonym procesie symbolizacji model wzajemnych odniesień i wynikających z nich znaczeń. Stanowią one podstawę intersubiektywnej komunikacji, mogą jednak także skutecznie izolować od rzeczywistości jako takiej, która pozostaje nieuchwytna[11]. Każdy człowiek dysponuje własną mapą, będącą wypadkową odziedziczonego systemu symbolizacji rzeczywistości, społecznych uwarunkowań oraz własnej osobowości.

W trakcie wykładu wygłoszonego w Nowym Orleanie w 1931 roku Korzybski przedstawił koncepcję poznawczej mapy, która nigdy nie jest tożsama z nieznanym z istoty terytorium, jakkolwiek może mieć strukturę

---

[10] Jest to mechanizm nowy w stosunku do świata zwierząt, dla których podstawowe pozostaje doświadczenie „wiązania" przestrzeni. O cywilizacyjnym rozwoju człowieka zob. A. Korzybski, *Manhood of Humanity*, New York 1995 [1921].

[11] Koncepcje Korzybskiego zainspirowały wielu autorów zajmujących się psychiatrią, między innymi stały się podstawą języka e-prime, w którym zasadą pozostaje unikanie czasownika „być" i zastępowanie go innymi, podkreślającymi osobiste doświadczenie każdego człowieka (na przykład zamiast „wazon jest czerwony" należy powiedzieć „widzę czerwony wazon"). Tego rodzaju postępowanie pozwala zrozumieć, że rzeczy czy fenomeny, które uważamy za obiektywne i ostateczne, być może stanowią jedynie odbicie naszego postrzegania świata.

podobną do niego, przy czym należy to rozumieć w kategoriach istnienia między nimi analogii o charakterze logicznym. Mapa odzwierciedla przede wszystkim wyobrażenia danego człowieka, nie oddając całej złożoności terytorium, do którego się odnosi. Trzeba przy tym pamiętać, że zarówno mapa, jak i terytorium pozostają dynamicznymi strukturami podlegającymi procesowi ciągłych przemian. Transformacje mapy nie muszą odzwierciedlać przeobrażeń, jakie dokonały się w obszarze terytorium. Tym samym terytorium pozostaje nieoczywiste i niejako z natury niepoznawalne, podobnie jak nieuchwytne noumeny w filozofii Kanta. „Idealna" wersja mapy stanowi natomiast kondensację wielu tego rodzaju przedstawień, które zawierają się w sobie w nieskończonym ciągu[12]. Korzybski podkreślał, że procedura mapowania odwzorowująca działanie procesów neurologicznych pozostaje zbieżna z założeniami językoznawstwa, zgodnie z którymi „słowa nie są rzeczami, które reprezentują"[13].

Pomysł mapy i terytorium Korzybskiego podjął Gregory Bateson, który przedstawił własną interpretację. Był on wybitnym uczonym, a jednocześnie niekwestionowanym liderem Instytutu w Esalen i co za tym idzie – jednym z wielkich guru New Age'u[14]. Stąd też tęsknota zwolenników tego ruchu do wskrzeszenia idei obrazu nie była mu obca, jednak rozwiązał ten problem w nowatorski i chciałoby się rzec, profetyczny sposób. Odwołał się on bowiem najpierw do rozróżnienia na Pleromę i Stworzenie (Creatura), które zaczerpnął z *Septem Sermones ad Mortuos* Carla Gustava Junga. W tym Jungowskim tekście wskazany podział został zainspirowany literaturą gnostycką, w której Pleroma oznacza doskonałe eoniczne emanacje otaczające transcendentnego Boga i jako taka jest manifestacją Nicości:

> Wewnątrz niej ustaje myślenie i bycie, gdyż wieczne i nieskończone nie ma żadnych właściwości. W niej nie ma nikogo, bo gdyby był, wówczas byłby odróżniony od Pleromy, miałby właściwości, co odróżniałoby go – jako coś – od Pleromy. […] My zaś jesteśmy sami Pleromą[15].

Starożytni gnostycy uważali, że noszą w sobie iskrę konsubstancjalną z najwyższym Bogiem, jednak w życiu doczesnym pozostaje ona ukryta,

[12] A. Korzybski, *Science and Sanity. An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York 1994 [1933], s. 750–751.

[13] Ibidem, s. 751.

[14] Por. W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York–Koln 1996, s. 133.

[15] C. G. Jung, *VII Sermones ad mortuos*, [w:] idem, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1997, s. 337.

często także nieuświadomiona, urzeczywistniająca swój transcendentny wymiar dopiero w chwili śmierci. Co istotne, w antycznych tekstach ludzie nie przynależą do eonów Pleromy[16]. Tymczasem zgodnie z tekstem Junga są manifestacją jej apofatyczności i to przesunięcie akcentów wydaje się niesłychanie istotne. W konsekwencji transcendencja przechodzi w immanencję, a więc przestaje być faktycznym i nieznanym obszarem „poza" – staje się natomiast nieuchwytną przestrzenią „w". Nie oznacza to jednak, że ludzie, a w każdym razie ich umysły, stają się jednym ze światem:

> Stworzenie jest nie w Pleromie, lecz w sobie samym. Pleroma jest początkiem i końcem Stworzenia. Przechodzi ona przezeń jako światło słońca przenika przez powietrze. Choć powietrze na wskroś przezeń przechodzi, przecież Stworzenie nie ma w tym udziału, tak jak ciało doskonale przejrzyste ani jasne, ani ciemne się staje przez światło, które przezeń przechodzi[17].

Jung w swoich przemyśleniach wielokrotnie powoływał się na Kanta. Jednakże w jego ujęciu na początku zwyciężył dualizm o gnostyckim rodowodzie, który został potem przeformułowany. Ma on bardzo specyficzny charakter, gdyż budują go dwa pozostające we wzajemnym związku, czy może uwikłaniu, a przecież całkowicie różne elementy, które nigdy nie stopią się w jedno. I właśnie ta koncepcja stała się jedną z najważniejszych inspiracji Batesona, który – chcąc zresztą zostać w zgodzie z Kantem – zinterpretował ją na biologiczno-cybernetyczny sposób[18]. Uznał więc, że Jungowska Pleroma symbolizuje rzeczywistość uniwersalnego umysłu, który ostrożnie identyfikuje on z Bogiem, zaznaczając jednak, że przejawia się przede wszystkim w człowieku[19]. Natomiast Creatura, czyli terytorium, jest otaczającą ów umysł zewnętrznością, nieznaną i obcą. Bateson podkreślał również ów osiowy dualizm w swojej kolejnej książce, pt. *Mind and Nature*, gdzie rzeczywistość Stworzenia określił jako „żyjącą" (*the living*), natomiast Pleromę jako pozostającą poza życiem (*the nonliving*)[20]. W konsekwencji jakakolwiek jedność staje się niemożliwa, ponieważ Creatura funkcjonuje jako pole energii, podczas gdy Pleroma stanowi wiązkę danych[21]. W ten sposób

[16] Na temat gnostyckiej Pleromy por. K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Siwiński, Kraków 2003, s. 318 i n.

[17] Ibidem.

[18] G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, San Franciso 1987, s. 456.

[19] Ibidem, s. 461.

[20] Idem, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York 1979, s. 7.

[21] Paradoks ujęcia Batesona polega na tym, że kwestia tej jedności pozostaje w jego

została podkreślona odrębność umysłu, który jest całkowicie inny, jako że sam istnieje poza kategorią życia, a jego opis jest możliwy jedynie w języku cybernetycznym.

Jakkolwiek symbolika specyficznego dualizmu wykorzystana przez Batesona nawiązuje do mitycznych obrazów starożytności, zdaje się w niej pobrzmiewać także echo kartezjańskiego rozróżnienia na *res extensa* i *res cogitans*. Podstawową odmiennością obydwu podejść staje się rozumienie samego cogito. W pismach Kartezjusza poznanie podmiotu wyraża się w języku matematycznym; w ten sposób spotyka się on ze światem. Tymczasem według Batesona rzeczywistość świata wyraża się w zjawiskach i rzeczach, podczas gdy umysł w języku logiki cybernetycznej określa własną odmienność, niesprowadzalną do zjawisk naturalnych. Pewnym poznawczym mankamentem mapowania jest jego jednowymiarowość oraz statyczność, nieoddająca dynamiki świata. Bateson wskazywał jednak, że człowiek radzi sobie, konstruując mapy na różnych poziomach logicznych[22]. Nie odwzorowują one wprawdzie złożoności świata, tylko stopień komplikacji mechanizmów poznawczych, jednakże dzięki ich wprowadzeniu powstaje złudzenie poznawczej „głębi", mającej ważną funkcję adaptacyjną.

Pytając o to, w jaki sposób wobec całkowitej odmienności obydwu struktur umysł może wytworzyć mapę terytorium, Bateson podkreślał, że istotną rolę w siatce tworzących ją informacji odgrywa nieuchwytna i trudna do jednoznacznego zdefiniowania różnica[23]. Wydaje się, że w tym właśnie ujawnia się w sposób najbardziej wyrazisty odrębność w sposobach konstruowania obrazu świata i mapy terytorium. Obraz świata scalał wszystkie elementy w jedną, organiczną całość przez wskazywanie wzajemnych analogii i powiązań, stanowiących jednocześnie metafory doskonałe, bo wynikające z metafizycznego kontekstu. Natomiast mapa nie odwzorowuje świata, ale cybernetyczną strukturę, w której o powstaniu jakiegoś wyobrażenia decyduje wprowadzenie wspomnianej różnicy, potwierdzającej heterogeniczność terytorium. W związku z tym jest ona próbą przedstawienia tego, co tak bardzo obce i inne, że wymyka się wszelkiej metaforze, która według Batesona

koncepcji właściwie nierozwiązana, gdyż rozłączenie obydwu obszarów także nie jest możliwe, dlatego człowiek ciągle staje wobec konieczności, której nie rozumie w pełni.

[22] O teorii typów logicznych zob. G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*…, op. cit., s. 205–224. Typami logicznymi był także bardzo zainteresowany Korzybski, który włączył do swojej książki studium poświęcone tej kwestii. Zob. P. Weiss, *The Theory of Types*, [w:] A. Korzybski, *Science and Sanity*…, op. cit., s. 737–745.

[23] G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*…, op. cit., s. 318–329.

wyraża wyłącznie proces samozrozumienia człowieka[24]. Można by rzec, że w tej sytuacji terytorium pozostaje całkowicie dosłowne i – paradoksalnie – w tej dosłowności ukryte, natomiast metafora alienuje człowieka, stawiając go obok świata i nie pozwalając się do niego zbliżyć.

Koncepcja mapy i terytorium jest rozumiana jako jedno z fundamentalnych założeń współczesnej kultury. Baudrillard wręcz umieścił ją u podstaw ponowoczesnej symulacji[25], w której istotne staje się nie to, co jest, lecz także wiedza, jakie przekształcenia powodują powstawanie określonych symulakrów. Odwołania do tej koncepcji znajdujemy w rozmaitych zjawiskach charakterystycznych dla tak zwanej kultury indywidualizmu, a więc w coachingu, w biznesie czy w ciągle niezmiernie popularnej idei samorozwoju. Cechą późniejszych interpretacji jest swoisty pesymizm poznawczy, wynikający nie tylko z założenia odrębności mapy i terytorium, ale także ze stwierdzenia odmienności i wzajemnej niesprowadzalności map poszczególnych ludzi. W sytuacji tego braku uzgodnienia kultura pozostaje jedynie narzuconym konstruktem, mającym zaspokoić potrzebę niemożliwej do osiągnięcia wspólnoty, a widziany w tym kontekście człowiek staje się wyalienowaną monadą, której samotność łagodzi dążenie do spełnienia w ramach wybranej ścieżki samorealizacji.

OBRAZY I MAPY

Ważnym sposobem przedstawiania świata stały się dzisiaj tworzące osobny kompleks i specyficznie rozumiane pojęcia obrazu i mapy. Zapowiedź takiego podejścia znajdujemy w badaniach strukturalistów, na przykład Edmunda Leacha. Przypomnijmy, że według niego symbole dzielą się na standaryzowane, czyli takie, które zyskały znaczenie społeczne, i doraźne, a więc odnoszące się do jednostkowych doświadczeń. W tej pierwszej kategorii Leach wyróżnia obok symboli „skonwencjonalizowanych, całkowicie arbitralnych" symbole ikoniczne, „gdzie relacja A/B jest rodzajem zaplanowanego podobieństwa", a są to „np. modele, mapy, portrety"[26]. To rozróżnienie jest o tyle ważne, że według tego autora zarówno portret (obraz), jak i mapa lub model

[24] Do kwestii tej specyficznie rozumianej metafory Bateson wracał wielokrotnie. Por. ibidem.

[25] J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.

[26] E. Leach, *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, tłum. M. Buchowski, Warszawa 2010, s. 21.

zawierają w sobie czytelne odniesienie do rzeczywistości, którą reprezentują. W tym stwierdzeniu kryje się założenie o istnieniu wspólnego wymiaru rzeczywistości, dającego się przełożyć i rozpoznać w systemie odpowiadających mu znaków. Nie muszą one mieć charakteru matematycznego, chociaż są zgodne z logiką uniwersalnej struktury, której porządek staje się dla nas ładem świata.

Wzajemnie powiązane pojęcia obrazu i mapy należą także do kluczowych w badaniach Antonia Damasio. Rzecz znamienna, ten znany uczony, łączący w swoich zainteresowaniach problemy neurobiologii, neurologii i psychologii, nie powołuje się nigdzie na Korzybskiego czy Batesona i nie jest to, jak sądzę, wyłącznie jego zaniedbanie czy przeoczenie. Damasio traktuje bowiem to rozróżnienie w sposób całkowicie oryginalny i autorski. Co więcej, ideowo są mu obce również filozoficzne rozważania Kanta, a tym bardziej inspiracja pism Junga. Nie uwzględnia on więc tych wszystkich źródeł, które w dotychczasowych ujęciach omawianego przedmiotu okazały się tak istotne. Nie oznacza to, że Damasio odżegnuje się od filozofii. Odwołuje się on jednak do myślicieli nowożytnych – Kartezjusza i Spinozy, chociaż trzeba przyznać, że jego interpretacja należy do dość swobodnych. Pierwszemu z tych filozofów zarzuca wprowadzenie do myśli europejskiej skrajnego dualizmu, owego specyficznego „teatru", w którym umysł ogląda to, co przedstawia mu całkowicie od niego różny świat[27]. Natomiast monizm Spinozy jest dla Damasio pomysłem godnym naśladowania. Właśnie w kontekście tych dwóch przeciwstawnych koncepcji interpretuje on pojęcia mapy i obrazu:

> […] dotychczas ściśle przestrzegałem określenia obraz wyłącznie jako synonimu umysłowego wzorca lub obrazu, oraz terminu wzorzec neuronalny lub mapa w odniesieniu do wzorca aktywności mózgowej w odróżnieniu od umysłowej. […] Stosując odrębne poziomy opisu, bynajmniej nie sugerowałem istnienia odrębnych substancji, jednej mentalnej, a drugiej biologicznej. […] Pozwoliłem sobie po prostu przyjąć dualizm aspektu i przedstawiłem sytuację tak, jak wygląda ona na powierzchni z punktu widzenia doznań. Podobnie postępował mój przyjaciel Spinoza, prekursor monizmu, przeciwieństwa dualizmu[28].

[27] A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2013. Koncepcja kartezjańskiego „teatru" pojawiła się po raz pierwszy w tekstach Denneta i stamtąd zaczerpnął ją Damasio. Zob. D. Dennet, *Consciousness Explained*, Boston 1991; por. J. Bremer, *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa 2005, s. 161–164.

[28] A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. N. Radomski, Poznań 2012, s. 74–75.

Warto przy okazji zaznaczyć, że we wcześniejszych książkach autor ten posługiwał się głównie kategorią obrazu. Wprowadzenie pojęcia mapy pomogło mu jednak uchwycić ów, jak pisze, subtelny „dualizm aspektu", który ujawnia się w poznaniu i w doświadczeniu nawet wówczas, kiedy opowiada się o nim z perspektywy refleksji monistycznej. Pozostawiam otwarte pytanie, czy Spinozę można nazywać „prekursorem monizmu", jakkolwiek nie ulega wątpliwości, że był wybitnym przedstawicielem takiego kierunku filozoficznego myślenia[29]. Specyfika tego nowożytnego ujęcia polega przede wszystkim na panteistycznej wizji natury, która sama jest Bogiem (*natura naturans*) i w tym sensie nie ma niczego poza nią, bo ona wypełnia wszystko. Indywidualizm człowieka, a więc i jego wolny wybór, musi znaleźć w tym miejscu inne wyjaśnienia. Jak zauważył Leszek Kołakowski, według Spinozy pojęcie wolności nieuwarunkowanej ulega zawieszeniu: „Jesteśmy wolni w dobrowolnej zgodzie na wieczny i nieodmienny ład obojętnej i bezcelowo działającej natury"[30].

Damasio również nie pyta o wolność, o to, co i w jaki sposób człowiek wybiera, by ukonstytuować obraz lub mapę, z którymi się utożsamia. Uczonego interesują jedynie uwarunkowania swoistej konieczności tworzenia obrazów i mechanizm przekształcania ich w mapy, dzięki czemu mózg może nieustannie przekazywać informacje samemu sobie. Te ostatnie nie są więc ani obrazowym odzwierciedleniem sensu ukrytego w świecie, ani samoistną formułą działania umysłu. W tym systemie nie może także być mowy o dualizmie, bowiem zarówno obrazy, jak i mapy pozostają częścią naturalnego terytorium, są jego manifestacją i nigdy nie mogłyby się pojawić bez niego. Specyfika pracy ludzkiego umysłu nie polega więc na wiązaniu czasu, tylko map, które mózg układa w „spójne zestawy"[31], tworząc z nich kompleksowe przedstawienie siebie i otaczającego świata.

Obrazy przechowywane są w pamięci w formie zalążkowej i nawet nieużywane podlegają nieustannym i dynamicznym transformacjom, które sprawiają, że nie są one raz ustalonymi wzorami poznawczymi, ale niczym odbicia Platona ukazują chwiejny i podlegający nieustannej zmianie wizerunek idealnej rzeczywistości. W pismach antycznego filozofa było to jednak oznaką

---

[29] Sądzę, że za „prekursorów monizmu" można uznać jeszcze starożytnych zwolenników rozmaitych systemów emanacjonistycznych, wśród których najistotniejszy wydaje się Plotyn. Warto jednak wspomnieć, że ten nurt zyskał wiele interpretacji religijnych.

[30] L. Kołakowski, *Dwoje oczu Spinozy*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002, s. 159.

[31] A. Damasio, *Jak umysł zyskał jaźń…*, op. cit., s. 98.

słabości i motywacją do poszukiwania tego, co idealne i niezmienne. Wedle Damasio ten stan rzeczy stanowi natomiast najlepszy wyraz ludzkiej adaptacji w doświadczaniu niepowstrzymanego przepływu bodźców, porządkowanych dzięki umiejętności dostosowania rozlicznych „cytatów" przechowywanych i modyfikowanych przez nieświadomość do danej sytuacji poznawczej. Jak pisze Damasio, wszyscy jesteśmy postmodernistami i nie decyduje o tym wcale przyjęcie określonej intelektualnej postawy, ale neurofizjologiczny status człowieka. W tym kontekście zacieranie znaczeń staje się po prostu konsekwencją uświadamiania sobie siły oddziaływania niezróżnicowanej pierwotnej natury, której znaczenia nadaje się tylko po to, by je natychmiast wycofać jako nieadekwatne wobec zmiany, która już nastąpiła i dla której należy poszukać innego zestawu określeń. Ta płynność dotyczy także zakresu znaczeń pojęć obrazu i mapy, które wzajemnie się przenikają, wskazując na własną umowność.

HYBRYDA I CHMURA

O przedstawieniu świata w kontekście dynamicznego rozwoju rzeczywistości hybrydalnej, uczestniczącej zarówno w cyberprzestrzeni, jak i w realnym świecie, ciągle jeszcze trudno pisać w sposób jednoznaczny, zwłaszcza, że obecnie nie tylko każdy człowiek, ale i każdy awatar może dysponować własnym wyobrażeniem siebie i swojego otoczenia. W związku z tym świat realny staje się tylko jednym z możliwych „okien"[32]. Ten stan rzeczy nie mieści się w strategii budowania tradycyjnego obrazu, chociaż o jego znaczeniu i wpływie świadczy dynamicznie rozwijający się autonomiczny system skutecznej projekcji, w którym wyraża się hybryda. W tym przypadku nie wystarcza też zastosowanie języka cybernetycznego w konwencji narzuconej przez Batesona, gdyż specyfika hybrydy polega właśnie na nieustannym przekraczaniu wirtualności w procesie cyborgizacji biologicznej podstawy życia, co wiąże się z systematycznym zawieszaniem wszelkich dotychczasowych dualizmów, które zostały uproszczone do różnicującej funkcji on-/off-line. Jak pisze Elias Aboujaoude:

> Coraz częściej zastępujemy podział cyfrowy w nas samych i w coraz większym stopniu łączymy i mylimy e-osobowość z osobowością, życie wirtualne z życiem, chmury obliczeniowe z bardziej przyziemnymi formami interakcji i transakcji. To właśnie nazywam 'wirtualizmem' i jest to nasza nowa rzeczywistość[33].

[32] Metaforę internetowych „okien" omawia S. Turkle (*Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York 1995).

[33] E. Aboujaoude, *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*, tłum. R. Andruszko, Kraków 2012, s. 265.

W związku z tym nieoczywiste stają się również tezy Damasio odniesione do neurofizjologicznych mechanizmów, które przekształcają się w kontakcie z oddziaływaniem sieci. Wydaje się więc, że w tym nowym kontekście muszą ulec zawieszeniu wszystkie dotychczasowe sposoby modelowego ujmowania relacji podmiotu i świata.

Człowiekowi, który uczestniczy w hybrydzie, jawi się ona jako specyficzny informacyjny chaos, w którym próbuje on odnaleźć własną ścieżkę. Może tego dokonać wyłącznie na drodze eliminacji danych uznawanych aktualnie za zbędne, w zalewie których ciągle błądzi, ale paradoksalnie, zazwyczaj nie bez satysfakcji. Przestrzeń tej nowej rzeczywistości symbolizuje przedstawienie sieci, w której toczy się alternatywna, „druga" egzystencja, coraz częściej zdająca się wchłaniać i przetwarzać kapryśną kategorię biologicznego życia w warunkach *techne*, gdzie ostatecznie staje się ona zbędna i zastępowalna. Tę odmienność wirtualnych przestrzeni wyraża specjalny język, zbudowany z pojęć zaczerpniętych z instrukcji informatycznych[34], zupełnie niezrozumiały dla tych, którzy pozostają poza światami sieci. Odrębność hybrydy definiuje jej gotowość do przeprowadzania symulacji i zmiany – w obszarze wyobrażeń i tożsamości, które zapośredniczają percepcję zewnętrznego świata, a biorąc pod uwagę cyborgizację, można się spodziewać, że będzie to proces narastający. Jest to wprawdzie wizja futurologiczna, jednak biorąc pod uwagę szybki postęp omawianych zjawisk, przyszłość, o której tu mowa, wydaje się bliska i prawdopodobna. Wariantem przedstawienia sieci jest wyodrębniona w niej chmura obliczeniowa, sama równie jak ona amorficzna, a jednocześnie poprzez odpowiednie aplikacje i oprogramowania, a także ciągły dostęp do informacji, pozwalająca efektywnie oddziaływać na otaczającą rzeczywistość, także tę niewirtualną. Działanie chmury wyraża się w jej skuteczności i pozostaje poza opozycją iluzji i prawdy.

Dzięki temu zawłaszczaniu różnych wymiarów rzeczywistości hybryda sama staje się nieustannie przekształcanym modelem immersji. Być może,

---

[34] Bardzo dobrym przykładem języka odwzorowującego ten proces są liczne opisy *second life'u*, na przykład: „Podczas rozmowy o sklepie Zazzy'ego Samuel podkreślił, że ‘klub Joanie to jedno z tych miłych miejsc, z małymi lagami, które teraz zwiększył ten głupi sklep. To okropne'. Mówiąc o ‘lagach' Samuel miał na myśli to, że wiele primów, z których był zbudowany sklep, miało swoje skrypty (powodujące na przykład, że okna zmieniały kolor). […] Stwierdzając, że klub Joannie to miejsce ‘z małymi lagami', Samuel zwrócił uwagę, że Joanie celowo unikała primów z niepotrzebnymi skryptami (na przykład mogła zbudować basen zamiast fontanny, która wymagałaby skryptów, żeby stworzyć efekt płynącej wody), czego Zazzy nie wziął pod uwagę". T. Boellstorff, *Dojrzewanie w second life. Antropologia człowieka wirtualnego*, tłum. A. Sadza, Kraków 2012, s. 135.

ze względu na tę fundamentalną zmianę, zostaje zniesiona potrzeba przedstawiania świata, a ciągi metafor wyrażające osobliwość człowieka ostatecznie upraszczają się w zerojedynkowym zapisie komputerowego programu. W tej sytuacji znaczenie relacji podmiotu i świata gubi swój pierwotny charakter, podobnie jak zacierają się granice indywidualnego i bezpośredniego doświadczenia, kształtowanego przez uczestnictwo w życiu, które w swej ambiwalencji, wbrew usiłowaniom człowieka, nie ujawnia ostatecznego sensu.

AN IMAGE, A MAP AND A HYBRID. CULTURAL ASPECTS OF WORLD REPRESENTATIONS

The article contains a description of various world representations in the western culture. First of them, reaching back to antiquity, describes the construction of created being based on hierarchy. It is known for being long-lasting and even nowadays we can meet its variants. However, the concept of map inspired by Kant, introduced by Korzybski and interpreted by Bateson emphasizes the uniqueness of human experience and the noumenal character of the world. The assumption that the structure of cognitive images and maps permeate was adopted by A. Damasio.

Nowadays hybrid reality cancels both traditional and modern ways of describing the world. It becomes an opened model itself. Borders between reality and virtual world disappear here.

KEY WORDS

history of ideas, representation, image, map, territory, hybride, cloud

BIBLIOGRAFIA

1. Aboujaoude E., *Wirtualna osobowość naszych czasów. Mroczna strona e-osobowości*, tłum. R. Andruszko, Kraków 2012.
2. Bateson G., *Mind and Nature. A Necessary Unity*, New York 1979.
3. Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology*, *Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, San Franciso 1987 [1972].
4. Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.
5. Boellstorff T., *Dojrzewanie w second life. Antropologia człowieka wirtualnego*, tłum. A. Sadza, Kraków 2012.
6. Bremer J., *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa 2005.
7. Damasio A., *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Poznań 2013.
8. Damasio A., *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. N. Radomski, Poznań 2012.

9. Dennet D., *Consciousness Explained*, Boston 1991.
10. Flint V. I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton 1994.
11. Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006.
12. Hanegraaff W. J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York–Koln 1996.
13. Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1997.
14. Kołakowski L., *Dwoje oczu Spinozy*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 1, Londyn 2002.
15. Korzybski A., *Manhood of Humanity*, New York 1995 [1921].
16. Korzybski A., *Science and Sanity. An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics*, New York 1994 [1933].
17. Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.
18. Kuhn T. S., *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2006.
19. Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromęcka, Warszawa 2009.
20. Leach E., *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, tłum. M. Buchowski, Warszawa 2010.
21. Lewis C. S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008.
22. Lovejoy A. O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.
23. Platon, *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.
24. Rudolph K., *Gnoza*, tłum. G. Siwiński, Kraków 2003.
25. Seznec J., *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, Princeton 1981.
26. Turkle S., *Life on the Screen. Identity in the Age of the Internet*, New York 1995.
27. Trzcińska I., *W poszukiwaniu paradygmatów: obraz świata i boski wzorzec*, [w:] *Kosmologia*. *Obraz świata w nowożytności*, red. A. Olszewska, Kraków 2009.
28. Whorf B. L., *Język, myśl, rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982.